

# A homonormatividade subvertida pela performatividade queer, da crip theory à contra-sexualidade

António Fernando Cascais

afcascais1@gmail.com

Universidade Nova de Lisboa

## Resumo

O *habitus* homossexual comporta um modelo estético-erótico de beleza/juventude com profundos efeitos homonormativos nos processos de subjetivação dos homens *gay*, sobretudo os mais jovens. Pode volver-se sobre esse modelo um olhar produtivamente crítico enformado: pela performatividade *queer* (Eve Kosofsky Sedgwick), pela arte *queer* do malogro / *queer art of failure* (Judith Halberstam), com o seu programa de incumprimento ativo e criativo dos padrões assimilacionistas do modelo estético-erótico que apagam e branqueiam a história de combate à opressão que sedimentou a comunidade *gay*; pela *crip theory* (Robert McRuer) com a sua alternativa ao modelo estético-erótico que desqualifica, inferioriza e rebaixa toda a falha estética e a faz corresponder a deficiência a ser superada por meio de correcção capacitista de tipo biomédico; e pela ideia de contra-sexualidade (Beatriz Preciado), que veicula uma crítica da conceção protésica da sexualidade.

**Palavras-chave:** homonormatividade; malogro; performatividade; queer; crip theory; contra-sexualidade.

Em ensaio anterior (Cascais, 2015) de que o presente texto constitui a sequência, considerámos um modelo estético-erótico de beleza/juventude com um carácter geracionista, eugenista e melhorista que se encontra identificado pelo menos desde que Michael Pollak (1982) o descreveu como elemento constitutivo do “*habitus* homossexual”. A sua generalizada disseminação, potenciou-a o desenvolvimento da chamada economia rosa a partir de finais da década de 1980, com a proliferação de um certo número de publicações periódicas dedicadas ao que se tem convencionalmente chamado o “estilo de vida” *gay* e lésbico, claramente dependente dos patrocínios publicitários de empresas diretamente ligadas à comunidade LGBTQI ou de empresas *mainstream* particularmente atentas ao nicho de mercado da comunidade caracterizado por padrões de consumo ascendentes, sobretudo masculinos (Lewis, 2009, p. 655). A emulação destes padrões tendeu a ser apresentada como um indicador de integração na comunidade mais ou menos claramente demarcada da participação nas atividades cívicas e políticas privilegiadas nas publicações periódicas predominantes até então e frequentemente ligadas ao ativismo LGBTQI. Além disso, esse modelo expandiu-se globalmente, acompanhando a difusão universal de um estilo de vida *gay* de matriz norte-americana e norte-europeia, tornando-se inclusivamente num parâmetro aferidor do grau de modernização ou ocidentalização das sociedades não-europeias e periféricas ou semi-periféricas e fazendo das comunidades *gay* uma espécie de ponta-de-lança

vanguardista de uma liberalização social elitista muito frequentemente inacessível à maioria da população, bem como inteiramente dissociada de uma real democratização social e política que a incluía. De forma concomitante com a expansão global, o modelo tornou-se entretanto claramente dominante, com profundos efeitos homonormativos sobretudo entre as camadas mais jovens da comunidade *gay*, cujos processos de subjetivação e de identificação comunitária afeta consideravelmente, por essa via as instrumentalizando como agentes ativos do já proverbial geracionismo (“*ageism*”) *gay* e da exclusão de todos aqueles que na comunidade LGBTQI não o emulam. Significa isto que o modelo estético-erótico acaba por reinstalar a vergonha (já de si decorrente da objetificação heteronormativa do homossexual) no seio da própria comunidade *gay*, dilacerando-a internamente entre os poucos indivíduos modelares e a grande e plural maioria de “feios, porcos e maus” inconvertíveis, e amplia-lhe os venenosos efeitos identitários lá mesmo de onde expulsa o orgulho (que, ao invés de um imaginário de “morte aos feios”, é inclusivo: “se ele foi capaz de..., então eu também posso ser”). Precipita o sentimento de inadaptação e desestima própria a quem se faz saber, por todas as formas não verbais, que “não presta”, ao mesmo tempo que o expõe ao medo do contágio da vergonha, pois quem é vergonhoso, além de sentir vergonha, envergonha os outros. Caraterizámos então este modelo estético-erótico como eugenista e melhorista, ao qual nessa medida se podia reconhecer uma feição ortogenética assente na mobilização biopolítica de uma produtividade indefinida auto-proliferante, auto-fágica e, em derradeira instância, autodestrutiva. Tínhamos então dito igualmente que aquilo que guiava o nosso raciocínio não era de modo nenhum fazer a apologia de um malditismo inassimilável, e que em regra se verte em formas de intervenção política alimentadas pelo puro ressentimento desprovido de verdadeiras alternativas, mas que se trataria antes da valorização de um pensamento *gay*-lésbico originalmente crítico, a cuja luz o modelo estético-erótico procede ao apagamento das marcas históricas, tanto de uma herança de opressões, como dos próprios combates políticos e culturais que sedimentam toda a possível definição do que pode ser uma “vida boa” ou “vida ética” no termo de uma história LGBTQI de maneira nenhuma redutível a uma assunção estética.

Retomando o que então tínhamos concluído, o que a este propósito havia de fundacional para ser dito, disse-o Sedgwick: “a ‘performatividade queer’ é o nome de uma estratégia para a produção de sentido e de ser, relativamente à afeção da vergonha e ao posterior facto do estigma que com ela está relacionado” (Sedgwick, 2003, p. 61). Mais: a vergonha é politicamente interessante “porque gera e legitima o lugar da identidade – a questão da identidade – na origem do impulso para o performativo, mas fá-lo sem elevar o espaço dessa identidade ao estatuto de uma essência. Constitui-o como para-ser-constituído, que é o mesmo que dizer já aí para a (necessária, produtiva) desconstrução e desidentificação” (Sedgwick, 2003, p. 63). Uma vez dada por adquirida esta natureza mediadora da vergonha, e ressaltando-se que o lugar da identidade que é delineado pela vergonha não basta para estabilizar a consistência interna dessa identidade, a qual pode ainda ser, e muitas vezes é mesmo, determinada ainda por fatores de raça, género, classe, sexualidade, aparência e perfeição física, pode do mesmo modo reconhecer-se que: “As formas que toma a vergonha não são partes ‘tóxicas’ isoladas da identidade de um grupo ou de um indivíduo passíveis de serem dele excisadas; são, ao invés, integrais aos processos pelos quais a própria identidade se forma, bem como seus excedentes. Elas encontram-se disponíveis para o trabalho de metamorfose, redefinição, refiguração, transfiguração, carga e deformação

simbólica e afetiva, mas talvez sejam demasiado potentes para o trabalho de expurgo e término deontológico” (Sedgwick, 2003, p. 63).

Ao assegurar ainda que as particulares estruturas de expressão, de criatividade, de prazer e de luta derivam dessa afeição originária, Sedgwick aponta o papel determinante por elas desempenhado na metamorfose ou na reconversão da vergonha em orgulho, no caso das identidades deterioradas.

Alguns contributos podem ser de imprescindível utilidade para aparelhar aquilo que gostaríamos de chamar uma incapacitação crítica dos efeitos homonormativos do modelo estético-erótico de beleza/juventude. Antes de mais, impõe-se reconhecer que a dominância e a autoridade social dele, que não uma real hegemonia a que faltam condições suficientes que permitam perfazê-la, se encontra eficazmente limitada pelo crescimento de identidades que definitivamente não se regem por parâmetros eugenistas e melhoristas e que se encontram particularmente apetrechadas para o trabalho do “*queering*” que se refere à exploração criativa da “matriz aberta das possibilidades, brechas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de sentido sempre que os elementos constituintes do género e da sexualidade de alguém não são (ou *não se consegue* que sejam) de molde a significar monoliticamente. São as aventuras e as experiências políticas, linguísticas, epistemológicas, figurativas, que vivem aqueles de entre nós que gostam de se definir (entre tantas outras possibilidades) como lésbicas feministas e agressivas, bichas místicas, fantasmistas, *drag queens* e *drag kings*, clones, couros, mulheres de *smoking*, mulheres feministas ou homens feministas, masturbadores, maricas, divas, *snap!*, submissos viris, mitómanos, transsexuais, *wannabe*, bichonas, camionistas, homens que se definem como lésbicos, lésbicas que se deitam com homens... e também todos quantos são capazes de os amar, de aprender com eles e de se identificar com eles” (Sedgwick, 1998, p. 115).

A sua simples existência deve constituir um óbice à pretensão de representarem de forma universalizante a diversidade intrínseca das comunidades LGBTQ, ou, se assim quisermos, das “multitudes *queer*” (Preciado, 2003, p. 24), exclusivamente através das imagens uniformizadamente “apresentáveis” do modelo estético-erótico, ao preço da anulação de todos os “*af-freux*” que são delas excluídos. Genericamente, pode dizer-se que estes grupos se encontram nas melhores condições para desenvolver práticas de desidentificação, as quais se traduzem por outras tantas estratégias de sobrevivência que lhes permitem resistir a modelos de identificação socialmente prescritivos que têm por efeito a homogeneização e a assimilação de identidades *queer*, mas que, na mesma base teórico-política, podem ser aplicadas às forças homonormativas atuantes no interior das comunidades *gay* sempre que elas têm idêntico efeito homogeneizador e assimilador, como pode ser o caso do modelo estético-erótico. Não está aqui sequer em causa a relativa invulnerabilidade de grupos como estes aos efeitos homogeneizadores do modelo estético-erótico, em virtude das próprias características de cada um, nem da sustentação de qualquer separatismo com base na respetiva naturalização a partir delas.

No caso das mulheres lésbicas, nem sequer é legítimo falar de um “grupo” no sentido em que pode ser aceitável aplicá-lo aos demais. Embora também se possa falar a seu respeito de um determinado modelo estético-erótico, que aponta mormente para a “*femme*” e que tem sido denunciado por algumas autoras especialmente atentas e críticas (Halberstam, 2011, pp. 94-96), ele não reúne as características bastantes, nem a intensidade dos respectivos efeitos, para poder

ser encarado como equivalente ao que opera para os homens *gay*. Isto mesmo o confirma Reina Lewis: “Ao passo que, nas últimas décadas, as lésbicas investiram fortemente numa política e numa estética anti-moda e anti-consumismo – presentemente sob revisão com o advento da ‘lésbica de bâton’ – os homens *gay* salientaram historicamente a sua identidade com recurso a critérios de distinção no vestuário, ao consumo ritualizado e ao investimento num discurso de gosto” (Lewis, 2009, p. 655-656). Com efeito, Lewis relembra que, para os homens *gay*, a indumentária funciona facilmente como marcador de reconhecibilidade e de ritual de passagem nos códigos informais de integração na comunidade *gay*, ou em sectores dela que costumam apresentar-se como representativos dela por excelência e que transforma por essa via os seus membros em consumidores da sua própria aparência (Lewis, 2009, p. 656). Esta autora considera ainda que, enquanto que as publicações *mainstream* de estilo de vida (moda, desporto, etc.) apostam numa aproximação interessada e interesseira ao público *gay*, “(a)s revista de estilo de vida *gay* fazem-no ao contrário: ao procurarem vender a homossexualidade como estilo de vida, celebram abertamente a participação dos seus leitores na cultura *mainstream* (quanto mais não seja como consumidores), em vez de falarem com eles num casulo de fantasiado separatismo *gay*” (Lewis, 2009, p. 658). Chega-se ao ponto de deparar com revistas *mainstream* de moda que divulgam imagens de masculinidade (bem como de feminilidade, de resto) transgressora e criativa que fazem as delícias do mesmo público *gay* que prefere e até exige que as publicações que especificamente lhes são dirigidas apresentem imagens esteticamente inofensivas de exemplares puro-sangue de masculinidade “*beefcake*”. Assente no pressuposto básico à luz do qual os modos de receção de imagens *gay* e lésbico variam grandemente e operam de maneira diferente em diferentes contextos, Lewis (2009, p.667), sustenta que, e muito ao contrário do que se passa com a identificação literal das lésbicas com imagens positivas não idealizadas de si mesmas, o público *gay* dá mostras de preferir projetar-se narcisicamente numa iconografia de fantasias imagéticas claramente reconhecíveis como tais (Lewis, 2009, p. 660). Ou seja, e para recorremos a uma fórmula tão simples quanto admitidamente brutal: enquanto que o chique lésbico exige (tem exigido) invariavelmente o concurso de “trapos”, o glamour erótico masculino atinge o seu auge precisamente quando eles caem para ostentar uma nudez inatingível para a esmagadora maioria do público que sempre retorna à sua exasperante fruição.

Nada terá pois de acaso a concentração da reflexão de Judith (Jack) Halberstam (2011) sobre a arte *queer* do malogro (“*the queer art of failure*”) – ou, quem sabe se traduzido com maior felicidade, a arte queer de falhar (Peres *et al.*, 2014) – na figura da lésbica “*butch*” (Halberstam, 2011, p. 96-105). Halberstam esclarece que no caso das lésbicas, a camionista tende a ser retratada como o estereótipo não só da lésbica caricatural, mas da perdedora, feia e má, em permanente luto de uma feminilidade bem sucedida, ao passo que as mulheres “*femme*” se prestam ao aproveitamento pelo imaginário hetero-pornográfico e se transformam em produto de consumo, visto que a mercantilização, enquanto processo, depende por inteiro de expectativas visuais e eróticas heteronormativas (Halberstam, 2011, p. 95). Acontece que, do ponto de vista de um programa crítico-político do malogro *queer*, e como já bem tinha assinalado Brandão, a estratégia de perturbação do género desenvolvida pela camionista pode ser encarada como expediente eficaz de dissuasão do assédio masculino. O malogro tem pois de se localizar no seio do leque de afeções políticas que chamamos *queer* (Halberstam, 2011, p. 89), pelo que, nesta

conformidade, o malogro do estereótipo da beleza feminina, pela camionista, ao contrário de poder ser legitimamente representado como falta de resistência, tem de ser reconhecido como uma das armas do arsenal dos fracos que pode ser usada para recategorizar a relação entre pessoas do mesmo sexo historicamente marcada pela sua associação com o fracasso, a perda e a impossibilidade, enquanto que as relações heterossexuais assentam numa lógica de completude, realização e sucesso (Halberstam, 2011, p. 94) e, por essa via, como uma forma de recusar a aquiescência com as lógicas dominantes do poder e da disciplina: “A arte *queer* do malogro põe em jogo o impossível, o improvável, o imprevisível e o irrelevante. Perde discretamente e ao perder imagina outras finalidades para a vida, para o amor, para a arte e para o ser” (Halberstam, 2011, p. 88).

A arte *queer* do malogro pode ser interpretada como uma exequível formulação programática, por Halberstam, que toma partido dos inevitáveis fracassos inerentes ao processo regulado de repetição produtor de efeitos substancializadores e materializadores que constitui a performatividade de género definida por Judith Butler, para quem “o ‘agenciamento’, deve então alojar-se na possibilidade de uma variação dessa repetição. (...) é apenas *no interior* das práticas de significação repetitiva que se torna possível uma subversão da identidade. A injunção *de ser* um determinado género produz necessários fracassos, uma variedade de configurações incoerentes que, na sua multiplicidade, excedem e desafiam a injunção mediante a qual são gerados” (Butler, 1999, pp. 184-185). Como é sabido, Butler atribui igualmente a essa repetição sequencial e permanente um carácter citacional: “Aquilo que é ‘forçado’ pelo simbólico, então, é uma citação da sua lei que reitera e consolida a astúcia da sua própria força. (...) O processo dessa sedimentação ou aquilo que poderíamos chamar a *materialização* será uma espécie de citacionalidade, a aquisição de ser através da citação do poder, uma citação que se estabelece como uma cumplicidade originária com o poder na formação do ‘Eu’” (Butler, 1993, p. 15). A citacionalidade característica deste processo de subjetivação permite que se lhe apliquem algumas noções originalmente formulados no âmbito das teorias da textualidade, bem longe dos estudos *queer* e de género, como por exemplo o “*misreading*” e a “*misinterpretation*”, a saber: o processo de recriação e reconstrução da subjetividade pode citar mal, citar criativamente, “tresler” e “reinterpretar” – e não no sentido de uma simples leitura, mas de desempenho performativo, de *acting out* de um *script* – a matriz heteronormativa compulsória que equaciona um determinado sexo com um determinado género e este, por sua vez, com uma determinada identidade. A arte *queer* do malogro pode ser aqui aplicada como um programa de incumprimento que faz malograr os efeitos performativos do processo citacional da matriz heteronormativa de género. Do ponto de vista de uma arte *queer* do malogro, trata-se, para nós, de aplicar a trabalho de metamorfose, redefinição, refiguração, transfiguração, carga e deformação simbólica e afetiva, próprio da performatividade *queer* definida por Sedgwick ao modelo estético-erótico *gay* que, a nosso ver, é simétrico da sexualização integral da figura do homossexual de que falava a seu tempo Michel Foucault (1977), pioneiro na denúncia da sexualidade naturalizada e essencializada como ideal regulador e que muito mais recentemente viria a inspirar a Beatriz (Paul) Preciado a necessidade de formular a ideia de contrassexualidade (Preciado, 2015). Expliquemos: se, na formulação da *scientia sexualis* desde o século XIX, nada na pessoa do indivíduo homossexual podia escapar à sua (homo)sexualidade (Foucault, 1977, p. 48), o que o modelo estético-erótico largamente

dominante na cultura sexual *gay* faz é conferir à sexualidade dos homens *gay* um caráter ortogênético que pressupõe que só podem ter uma “sexualidade” satisfatória, realizada e reforçadora de uma identidade exultante, quantos estejam em condições de cumprir com os exigentíssimos parâmetros do modelo. Nesta medida, o modelo estético-erótico adquire um valor de ideal regulador equivalente à própria (homo)sexualidade como ideal regulador, tal como foi descrita por Foucault, e por essa mesma via agenciando os seus efeitos claramente (homo)normativos. Entre estes, avulta a ideia (que é também uma auto-percepção) geracionista (“*ageist*”) largamente difundida entre os jovens *gay*, segundo a qual (um)a sexualidade – uma “vida” – é aquilo que eles possuem e de que são destituídos os seus congêneres “gerontes”, precisamente por estes terem para sempre perdido a juventude para tanto indispensável: como se a auto-definição *gay* fosse apanágio de uma determinada idade, de uma imarcescível juventude, de uma inexpugnável saúde ou de uma cultivada beleza.

Deve-se à “*crip theory*” o contributo crítico decisivo para uma muito produtiva dissolução desta correlação simbólica entre sexualidade válida, segura de si, gratificante – enfim: não abjeta – e a “*ablebodiness*”, que atinge a sua superlativa consumação no modelo estético-erótico de beleza/juventude. Com efeito, ao desfazer a funesta incongruência entre as percebidas e ultrajantes repulsividade, fealdade e obscenidade da deficiência, por um lado, e a sexualidade, por outro, a *crip theory* não só prolongou um movimento crítico que tinha já começado a dar os seus frutos com o progressivo apagamento da abjeção e da perversão (patológica, estética, moral...) originariamente colada aos prazeres entre pessoas do mesmo sexo, ou que envolvessem parceiros de qualquer modo não conformes ao binarismo masculino-feminino, como confirmou retroativamente esse movimento, ao mesmo tempo que o relançou de maneira notavelmente inspiradora para domínios até então inexplorados. Recusando de princípio a injunção tácita que socialmente compele a pessoa deficiente a uma púdica assexualidade, aliás pressuposta no presumido desinteresse dela causado pelo desgosto de si inerente ao corpo deficiente, Robert McRuer (2011, p. 107) lembra que raros são os estereótipos que representam o deficiente hiper-sexual dado a práticas sexuais inomináveis, para se perguntar o que aconteceria se, ao invés do pânico sexual que atinge a pessoa deficiente, a deficiência fosse “*sexy*” e os deficientes tanto sujeitos como objetos de uma variedade de desejos e práticas eróticas para lá dos parâmetros da sexualidade heteronormativa: “É claro que ela já o é: as culturas deficientes são tão atrativas e *sexy*, combativas e excitantes como as culturas *queer* no seu melhor (e estas culturas obviamente já se sobrepõem e deviam sobrepor-se mais). Mas uma *crip theory* da sexualidade é simultaneamente atuante quanto aos modos como a sua atratividade poderia ser usada, ou atuantes quanto à maneira como a deficiência já tem sido usada em tantas e tão problemáticas maneiras pelo estado moderno” (McRuer, 2011, p. 114).

Nada disto tem que ver com uma “glamourização” da deficiência, nem com uma qualquer “dandificação” da pessoa deficiente, mas sim com o reconhecimento do poder da deficiência como conceito crítico para desfamiliarizar as noções correntes sobre o sexo. Senão vejamos: como é sabido, a *crip theory* ergue-se sobre a substituição de um modelo biomédico essencialista naturalizador da deficiência por um modelo alternativo construcionista social de acordo com o qual, “dado que as ‘incapacidades’ que supostamente subjazem à deficiência são na verdade constituídas com o fim de apoiar, e inclusive de incrementar o atual estado de coisas, elas

têm de ser teorizadas como características biológicas essenciais de um ‘verdadeiro’ corpo a que se impõem afeções reconhecidamente incapacitantes. (...) Na qualidade de efeitos de um discurso político historicamente situado, – o biopoder – as incapacidades são materializadas como atributos unitários e universais dos sujeitos por intermédio da iteração e da reiteração de particulares normas e ideais culturais reguladores respeitantes ao funcionamento e à estrutura, à competência, à inteligência e à capacidade humanas” (Tremain, 2011, p. 42). Significa isto que a *crip theory* ousa um “gesto potencialmente radical de exhibir o caráter discursivo dos corpos e das identidades ao aceitar o ‘natural’ como ‘artificial’” (Kuppers, 2011, p. 195) que incapacita a redução anatómica da deficiência, tal como a teoria *queer* desconstrói (“queeriza”) a redução anatómica da diferença sexual: “O natural transforma-se numa pose, num artifício, num estilo; transpõe-se para o mundo dos simulacros. Tal como a ‘besta do rock’ é uma performance, e não uma expressão ‘natural’ de impositiva masculinidade, o ‘natural’ do corpo deficiente torna-se problemático” (Kuppers, 2011, p. 193). Melhor, e partindo do princípio que “(a)s instituições que na nossa cultura produzem e garantem uma identidade heterossexual também garantem uma identidade não deficiente (*able-bodied*)” (McRuer, 2006, p. 151), a *crip theory* empreende uma teorização conjunta da construção da “*able-bodiedness*” e da heterossexualidade e respetivas relações e localização (enquadramento), assim como, simetricamente, da deficiência e da homossexualidade, justapondo assim a compulsória “*able-bodiedness*” que produz binariamente uma concomitante deficiência ao já anteriormente definido sistema de heterossexualidade compulsória que produz como seu negativo a homossexualidade: “A heterossexualidade compulsória está entrelaçada com a *able-bodiedness* compulsória; ambos os sistemas laboram no sentido de reproduzir o corpo capaz e a heterossexualidade. Mas precisamente porque estes sistemas dependem de uma existência *queer*/deficiente que nunca realmente pode ser contida, a hegemonia da heterossexualidade não deficiente (*able-bodied*) encontra-se sempre na iminência de colapsar. (...) Eu defenderia que a *crip theory* (...) pode permanentemente invocar, de maneira a intensificar a crise, as desadequadas soluções que nos são oferecidas pela heterossexualidade compulsória e pela não-deficiência compulsória. E em contraste com uma cultura não-deficiente que veicula a promessa de um ideal substantivo (mas paradoxalmente furtivo), a *crip theory* resistiria a delimitar os tipos de corpos e de capacidades que são aceitáveis e aqueles que podem trazer consigo a mudança” (McRuer, 2006, p. 31). Nesta linha, e considerando que, tal como o *self* heterossexual composto, a identidade não-deficiente deriva de um conjunto de traços díspares que se supõem organizados segundo um padrão, uma unidade coerente e uniforme, McRuer parafraseia Sedgwick para concluir que: “Se o alinhamento de todos estes traços assegura o *self* não-deficiente [*able-bodied*] composto, então – seguindo Sedgwick acerca da queeridade – poder-se-ia dizer que a deficiência se refere à matriz aberta de possibilidades, brechas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de sentido sempre que os elementos constituintes do funcionamento corporal, mental ou comportamental não são de molde (ou não conseguem ser de molde) a significar monoliticamente. (§) Facilmente se poderia concluir destas circunstâncias que somos todos deficientes/queer, uma vez que todos nós (em algum ponto ou em algum grau – ou algum grau e *muitos* pontos) habitamos corpos compostos que existem previamente ao alinhamento bem-sucedido de todos estes traços. Pretendo ao mesmo tempo resistir a e adiantar esta conclusão” (McRuer, 2006, pp. 156-157).

Este entendimento da experiência da sexualidade deficiente alarga a definição de comportamento sexual, põe em causa a frágil separação entre público e privado, bem como o papel dessa separação na história da regulação da sexualidade e põe a nu os pressupostos impensados respeitantes à capacidade sexual aliados a uma representação da normalidade física que determina o valor atribuído a algumas práticas sexuais em detrimento de outras, desse modo possibilitando o reconhecimento de padrões de abuso sexual e de vitimização de que são objecto outras minorias estigmatizadas: “Estes são efeitos diretos da incapacidade que diferenciam o funcionamento corpóreo daquilo que é socialmente construído como normal ou habitual. Na nossa sociedade, estes efeitos da incapacidade tornam-se geralmente, mas nem sempre, no *medium* da ativação social e relacional da deficiência: práticas sociais exclusórias e discriminatórias” (Thomas and Corker, 2011, p. 20). E isto porque o tipo específico da construção social das propriedades físicas e mentais do corpo como defeitos inferiorizadores é integral para os requisitos simbólicos da opressão em geral, como esclarece Tobin Siebers (2010, p. 26): “A deficiência é o tropo maior da inferiorização humana, e não porque a teoria das deficiência seja superior à raça, à classe, à teoria do género/sexo, mas porque todos os sistemas opressivos funcionam por meio da redução da variabilidade humana ao desvio e à inferioridade definidos no plano físico e mental” (Siebers, 2010, p. 25). Nesta conformidade, Siebers prefere a ideia de cultura sexual à de vida sexual, que é “capacitista” e pressupõe que, no que respeita a sexualidade, as pessoas com deficiência são portadoras de um estigma que em última análise lhes tolhe decisivamente a existência enquanto seres sexuais, pois se encontram desprovidas da capacidade, do controle ou da assertividade necessárias para tanto, o que de alguma maneira as relega a um estatuto défice de humanidade, dado que a normalidade representa a medida suprema das escolhas, das ações, dos pensamentos e dos valores humanos: “A cultura sexual não se refere nem à atribuição de género, nem à preferência sexual (...) Cultura sexual referencia a experiência da própria sexualidade” (Siebers, 2012, p. 39). A ideia de cultura sexual implica uma criatividade da deficiência (“*artfulness of disability*” – Siebers, 2012, p. 46) que representa a deficiência não como um defeito a ser superado para se aceder à sexualidade, mas como uma complexa incorporação que promove o prazer e confere à sexualidade uma dimensão política que redefine as pessoas deficientes como cidadãos sexuais (*idem*, p. 47).

A esta luz, podemos facilmente avaliar o grau de ferocidade da violência simbólica infligida pelo modelo estético-erótico de beleza/juventude no qual podemos ainda detetar vestígios do arquétipo da impureza de longínquas ressonâncias míticas e rituais, que projeta a censura moral, não só sobre o deficiente que exhibe espetacularmente os efeitos de um toque, de uma agressão, de um dolo ou de um prejuízo, de um verdadeiro aleijão com que o estigmatizou a punição divina por alguma *hybris* ignorada, mas sobre todo aquele que não esteja em condições de emular o modelo. Em última análise, a sua ineligibilidade como possível parceiro erótico funcionaria de algum modo como contrição reparadora, nisto coincidindo precisamente com a obrigação de rigorosa abstinência e renúncia doutrinariamente imposta a *gays* e lésbicas pelos fundamentalismos morais religiosos, entre os quais o da Igreja Católica. O que revela a inegável conotação axiológica das hierarquias estéticas do modelo, por outro lado herdeiro longínquo de uma antiga associação entre beleza e bondade, cara à cultura grega de que somos herdeiros e tão importante para compreendermos cabalmente o poder de afeção da estética: “A *estética* estuda



o modo como alguns corpos fazem outros corpos sentir. (...) Eles envolvem manifestações de aparência física, quer essa aparência seja definida como a própria manifestação física, ou como a aparência particular de uma dada manifestação física. (...) A estética é o domínio no qual a sensação de alteridade é sentida com o máximo do seu poder, da sua estranheza e do seu temor. Quer o efeito seja a beleza e o prazer, a fealdade e a dor, ou a sublimidade e o terror, o impacto emocional de um corpo sobre outro é experienciado como um ataque à autonomia e um atestado do poder da alteridade” (Siebers, 2010, p. 25).

Finalmente, a dimensão corretora do modelo estético-erótico de beleza/juventude. Corolário da matriz biomédica essencialista naturalizadora da deficiência que concebe esta como um déficit intrínseco ou um defeito pessoal, uma falta ou uma restrição fixa e imutável de carácter trágico trans-histórico e desviante relativamente à normalidade, é a noção de que a relação entre a tecnologia biomédica e a deficiência é essencialmente uma relação de correção protésica que de algum modo mecanicamente repara, restaura, repõe ou substitui uma função orgânica comprometida ou uma capacidade perdida. Acontece que, se aceitamos a substituição de um modelo biomédico essencialista por um modelo social construcionista da deficiência, deveríamos igualmente reconhecer em coerência que: “A mudança requer não apenas que se repense o modo como entendemos a ‘deficiência’, mas também o modo como reconcetualizamos a ‘cura’”. (...) Se principiarmos por compreender que a deficiência é em larga medida socialmente construída, então a cura, e os valores por ela incorporados, têm de ser entendidos como igualmente construídos” (Cheu, 2011, p. 209). Tal como o modelo biomédico da deficiência que opera pela correção protésica da falta ou da incapacidade reitera a expropriação anatômica da pessoa deficiente, também a cosmética corretora e a cirurgia plástica fazem algo de semelhante, mas é essa própria correção que se confronta com os seus próprios limites, desvelando a beleza como cura ou correção de uma condição originária, e, por essa via, como ideal normativo (parafraseando Simone de Beauvoir, bem se poderia dizer que ninguém nasce belo, faz-se). No campo da reflexão GLQ (*gay-lésbica-queer*), a contra-sexualidade concebida por Beatriz (Paul) Preciado (2011) foi aquela que mais longe levou a crítica à conceção instrumental de prótese como instrumento reparador ou corretor ou compensador de uma falha ou uma falta, uma deficiência ou uma lesão, elaborando e radicalizando o questionamento empreendido por Marshall McLuhan e por Michel Foucault, que Preciado (2011, pp. 142-143, 153) explicitamente reivindica como referências fundadoras, da técnica como meio ou *instrumentum* que prolonga, melhorando-a eventualmente, uma capacidade ou uma faculdade humana, a qual remonta pelo menos ao fundador da filosofia moderna da técnica, Ernst Kapp. Devedora também da ideia-chave de “corpo sem órgãos” da esquizo-análise de Gilles Deleuze/Félix Guattari, de quem, por outro lado, se distancia bastante, bem como da generalidade do pensamento de Judith Butler e da desestabilização *queer* da anatomia como limite intransponível perante o qual o discurso recua impotente, Preciado recorre ainda às ideias de “suplemento”, de Jacques Derrida, e de “tecnologias do sexo”, de Teresa de Lauretis. A partir delas, pode identificar o dildo como suplemento para afirmar que é ele a origem do pénis e não o contrário, pois produz aquilo que supostamente deve completar (Preciado, 2011, p. 14), e compreender o sexo e o género à maneira de tecnologias, para ultrapassar o que entende ser a falsa contradição entre essencialismo e construtivismo, o que impede de isolar os corpos (como materiais passivos ou resistentes) das forças sociais de construção

da diferença sexual e de estabelecer onde terminam os corpos naturais e onde começam as tecnologias artificiais (Preciado, 2011, p.146). Nesta base, Preciado formula a contra-sexualidade como “uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade. Define a sexualidade como tecnologia e considera que os diferentes elementos do sistema sexo/gênero denominados ‘homem’, ‘mulher’, ‘homossexual’, ‘heterossexual’, trans-sexual’, assim como práticas e identidades sexuais, não são senão máquinas, produtos, instrumentos, aparatos, expedientes, próteses, redes, aplicações, programas, conexões, fluxos de energia e de informação, interrupções e interruptores, chaves, leis de circulação, fronteiras, constrangimentos, desenhos, lógicas, equipamentos, formatos, acidentes, detritos, mecanismos, usos, desvios...” (Preciado, 2011, p. 14).

É hoje um adquirido que o *modus operandi* da técnica de modo nenhum se reduz ao prolongamento mecânico de capacidades ou funções orgânicas e psíquicas humanas e que o instrumento técnico está longe de se limitar a constituir uma mera prótese de qualquer efeito sobre a subjetividade do ator técnico, na linhagem crítica da conceção instrumental da técnica cujas reflexões seminais se encontram nos célebres textos sobre a “questão da técnica” de Martin Heidegger, retomada pelo programa foucauldiano de indagação sobre o dispositivo que muito deve à noção heideggeriana de *Gestell* (Cascais, 2009), e a que, embora alheia esta última filiação, se veio juntar a conhecida tese mcluhaniana sobre a mudança cultural determinada pelas alterações percetivas causadas pelas transformações nos suportes tecnológicos da comunicação. Preciado recolhe muito proficuamente este adquirido para concluir que o estatuto da prótese, que ultrapassa a ordem mecânica, torna impossível traçar limites nítidos entre o natural e o artificial, o corpo e a máquina. Posto que a prótese não se limita a substituir um órgão ausente, antes modifica e desenvolve um órgão vivo com a ajuda de um suplemento tecnológico, gera comportamentos complexos e sistemas de comunicação em relação aos quais nos deparamos deficientes à falta dela, afigurando-se assim ser preciso passar pela experiência da deficiência para aceder, por intermédio da prótese, a um nível inédito de complexidade, a prótese transformou a estrutura da sensibilidade humana em algo a que se chamou o pós-humano: “O interessante, de um ponto de vista contra-sexual, é esse desejo de o instrumento se tornar consciente, de incorporar a memória do corpo, de sentir e agir por si mesmo. A prótese dotada de sensibilidade fantasmática rompe com o modelo mecânico segundo o qual a prótese deveria ser um simples instrumento que substitui um membro ausente. Torna-se impossível estabilizar a prótese, defini-la como mecânica ou orgânica, como corpo ou máquina. A prótese pertence por um tempo ao corpo vivo, mas resiste a uma incorporação definitiva. É separável, destacável, descartável, substituível. Mesmo quando se ata ao corpo, se incorpora e parece dotada de consciência, pode a qualquer momento voltar à ordem do objeto” (Preciado, 2011, p. 152). Superados os binarismos que reforçam a estigmatização política de determinados grupos (mulheres, não brancos, *queers*, deficientes, doentes, etc.), impedindo-os sistematicamente de aceder às tecnologias textuais, discursivas, corporais que os produzem e objetivam, é enfim possível desmistificar a produção técnica que se apresentar a si mesma como “natureza”: “Por outras palavras, cada ‘órgão’ tecnológico reinventa uma ‘nova condição natural’ mediante a qual todos somos deficientes. Melhor ainda, cada nova tecnologia recria a nossa natureza como deficiente em relação a uma nova atividade que exige ser suprida tecnologicamente” (Preciado, 2011, p. 153). Por sua vez, e numa linha de pen-

samento subsidiária, em última análise, da ideia deleuzeana/guattariana de “corpo sem órgãos” que Judith Butler ecoa a seu tempo - “Ser uma propriedade de todos os órgãos é ser uma propriedade necessária a órgão nenhum, uma propriedade definida pela sua mesmíssima plasticidade, transferibilidade e expropriabilidade” (Butler, 1993, p.61) – Preciado reconhece o caráter – que bem se diria – vicariante da função protésica que pode migrar de órgão para órgão, de zona erógena para zona erógena, desse modo abrindo plenamente a possibilidade de interrogarmos que órgão, ou localização erógena, ou ausência deles, pode fixar alguém como homem, como mulher, como masculino, como feminino, ou então, simetricamente, desqualificar, alguém como homossexual, heterossexual, trans-gênero, trans-sexual, deficiente... Trata-se justamente de uma interrogação que Preciado desenvolve em *Testo yonqui* (2008), de forma coerente, mas incomparavelmente mais sofisticada e fundamentada – além de “auto-biografada” – que no seu inicial *Manifesto contra-sexual*, ao descrever a sociedade contemporânea como sociedade do controlo farmacopornográfico da(s) subjetividade(s) cujo processo produtivo tem como matérias-primas a excitação, a ereção, a ejaculação, o prazer e o sentimento de autocomplacência e de controlo onnipotente do corpo adicto e sexual com todos os respetivos derivados semiótico-técnicos. O “sexo” do indivíduo moderno é tomado como centro somático de invenção e controlo da subjetividade e cada órgão é definido com respeito à sua função, quer reprodutora, quer secretora, quer produtora de masculinidade ou de feminilidade, de normalidade ou de perversão. Na linha da denúncia foucauldiana da implantação perversa do dispositivo da sexualidade em *A vontade de saber* (Foucault, 1977), Preciado conclui que: “Uma sexualidade implica uma territorialização precisa da boca, da vagina, da mão, do pénis, do ânus, da pele. Deste modo, o pensamento hetero (...) assegura a relação estrutural entre a produção da identidade de género e a produção de certos órgãos (em detrimento de outros) como órgãos sexuais e reprodutivos” (Preciado, 2008, p. 59). O programa de uma contra-sexualidade irrompe precisamente daqui e Preciado enfatiza sem margem para dúvidas que ele já não se rege pela clássica lógica emancipatória de arquitetura estruturalmente marxista (ou freudo-marxista) que o próprio Foucault tinha sido pioneiro a questionar, mas de que, no presente português, muito feminismo e muito associativismo LGBTQI continua a ressentir-se. Se, como bem dizia Foucault, a ironia do dispositivo da sexualidade está em fazer-nos acreditar que se trata da nossa libertação, trata-se então, e ao invés, de: “Não acreditar que, dizendo que sim ao sexo, se diz que não ao poder; segue-se, pelo contrário, o fio do dispositivo geral de sexualidade. É da instância do sexo que precisamos de nos libertar se, por uma viragem táctica dos diversos mecanismos da sexualidade, pretendermos utilizar, contra os ataques do poder, os corpos, os prazeres, os saberes, na sua multiplicidade e na sua possibilidade de resistência. Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres” (Foucault, 1977, pp. 161-162). A repercussão derradeira desta injunção foucauldiana, encontramos-la justamente na contra-sexualidade de Preciado que faz uso da *potentia gaudendi*, a “capacidade total e abstrata de criar prazer” (Preciado, 2008, p.90), a qual, de processo de desconstrução das programações de género semelhante ao *undoing gender* de Judith Butler, que começa por ser, aspira a transferir-se para tudo e para todos, feita força de transformação do todo planetário tecnocultural interconectado, segundo crê Preciado: “Neste contexto de produção e controlo masturbatório global torna-se obsoleto falar de libertação sexual ou de guerra dos sexos. Haverá antes que falar de dominação,

resistência e terrorismo farmacopornográficos: trata-se do enfrentamento entre subjetividades pan-ejaculantes e uma multidão de subjetividades que servem como próteses masturbatórias, de ânus e vaginas penetradas, de bocas mamadoras, de mãos masturbadoras, de corpos dependentes de doses químicas para a sua autodeterminação como corpos tecno-vivos sensíveis. § Este novo proletariado farmacopornográfico é um sujeito económico que produz mais-valia sexual (e não simplesmente espermática) e toxicológica, e é também um novo sujeito político: não porque possa incarnar a promessa do feminismo radical (traída pelos feminismos liberais e estatais antipornográficos, abolicionistas), do movimento queer (traído pelos movimentos homossexuais e transsexuais, e pelas suas alianças com os poderes médicos, jurídicos e mediáticos) e dos movimentos de medicina não alopáticas e de liberalização do consumo de drogas (traídos pelos acordos farmacológicos e ameaçados pelas máfias estatais e pelo tráfico de drogas), mas porque emana diretamente dos detritos destes sujeitos políticos malogrados” (Preciado, 2008, p. 208).

Não é nova a ideia que somos seres experimentais, cuja condição última de emergência assenta na crise da *natura humana* à luz da qual tanto era concebível algo como a virtude feminina ou algo como a contra-natureza da homossexualidade. Preciado recolhe enfim essa ideia de ser experimental que, por assim dizer, “queeriza” a sua própria condição originária: “As nossas sociedades contemporâneas são enormes laboratórios sexopolíticos nos quais se produzem os géneros” (Preciado, 2008, p. 93). Sem cedermos à candura de aceitar o programa experimental de contra-sexualidade desatentos aos efeitos biopolíticos indesejáveis, os riscos e as incertezas que todos os programas experimentais sempre comportam – os tecno-sociais tanto como os tecno-naturais – o certo é que ele é doravante incontornável.

## Referências

- Balsamo, A. (2009). On the cutting edge: cosmetic surgery and the technological production of the gendered body. In N. Mirzoeff (Ed.) *An introduction to visual culture* (pp. 685-695). London: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter. On the discursive limits of “sex”*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1999). *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Cascais, A. F. (2015), O malogro da beleza, ou: uma incapacitação crítica da homonormatividade. *Configurações*, 15: 71-83.
- Cascais, A. F. (2009). O que é um dispositivo?. In A. F. Cascais, N. Nabais & J. L. C. Leme (orgs.), *Lei, segurança, disciplina. Trinta anos depois de vigiar e punir de Michel Foucault* (pp. 31-53). Lisboa: CFCUL.
- Cheu, J. (2011). De-gene-rates, replicants and other aliens: (re)defining disability in futuristic films. In M. Corker, M. & T. Shakespeare (eds.) *Disability/postmodernity. Embodying disability theory* (pp. 198-212). London: Continuum.
- Corker, M. & Shakespeare, T. (2011). Mapping the terrain. In M. Corker & T. Shakespeare (eds.), *Disability/postmodernity. Embodying disability theory* (pp. 1-17). London: Continuum.

- Foucault, M. (1977). *A vontade de saber*. Lisboa: Edições António Ramos.
- Halberstam, J. (2011). *The queer art of failure*. Durham: Duke University Press.
- Kuppers, P. (2011). Image politics without the real: simulacra, dandyism and disability fashion. In M. Corker, M. & T. Shakespeare (eds.), *Disability/postmodernity. embodying disability theory* (pp. 184-197). London: Continuum.
- Lewis, R. (2009). Looking good: the lesbian gaze and fashion imagery. In N. Mirzoeff, (ed.), *An introduction to visual culture* (pp. 654-668). London: Routledge.
- McRuer, R. (2011). Disabling sex: notes for a crip theory of sexuality. *GLQ – A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 17 (1): 107-117.
- McRuer, R. (2006). *Crip theory. Cultural signs of queerness and disability*. New York: New York University Press.
- Peres, W. S.; Pocahy, F. A.; Carneiro, N. S. & Teixeira-Filho, F. S. (2014). Transconversações queer: sussurros e gemidos lusófonos. Quatro cadelas mirando a(s) psicologia(s). *Revista Periódicus*, (1).
- Pollak, M. (1982). L'homosexualité masculine, ou: le bonheur dans le ghetto. *Communications*, 35 (35): 37-55.
- Ponce, A. F. (2009). El discurso sobre la estética del cuerpo de los hombres. In J. C. Rodríguez & G. U. Vásquez (coords.) *Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres* (pp. 269-282). Madrid: Plaza y Valdés.
- Preciado, B. (2003). Multitudes queer: notes pour une politique des 'anormaux'. *Multitudes*, (12): 17-25.
- Preciado, B. (2008). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Preciado, B. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sedgwick, E. K. (2003). *Touching feeling. Affect, pedagogy, performativity*. Durham: Duke University Press.
- Sedgwick, E. K. (1998). Construire des significations queer. In D. Eribon (org.) *Les études gay et lesbiennes* (pp. 109-116). Paris: Éditions du Centre Georges Pompidou.
- Siebers, T. (2012). A sexual culture for disabled people. In R. McRuer & A. Mollow (eds.) *Sex and disability* (pp. 37-53). Durham: Duke University Press.
- Siebers, T. (2010). *Disability aesthetics*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Thomas, C. & Corker, M. (2011). A journey around the social model. In M. Corker & T. Shakespeare (eds.), *Disability/postmodernity. Embodying disability theory* (pp. 18-31). London: Continuum.
- Tremain, Sh. (2011). The subject of impairment. In M. Corker & T. Shakespeare (eds.), *Disability/postmodernity. Embodying disability theory* (pp. 32-47). London: Continuum.